Raffaele Laudani

LA FELICITÀ NERA

CONTRO-STORIA DI UN MITO AMERICANO

> Despite his racial difference and social status, something indisputably American about Negroes not only raised doubts about the white man's value system, but aroused the troubling suspicion that whatever else the true American is, he is also somehow black.
>
> Ralph Ellison

> Hell, no we ain't alright!
>
> Public Enemy

Black Happiness. The Counter-History of an American Myth

The essay discusses the African-American critical deconstruction of the «pursuit of happiness» from the abolitionist era to the actual neoliberal age. In the hands of black radicalism happiness becomes a space of cultural conflict and a political tool for the definition of an alternative idea of America.

Keywords: Happiness, America, Radicalism, Black Politics

1. La lotta per la felicità

Molto si è scritto sulla genesi della *Dichiarazione d'indipendenza* e sulle circostanze che hanno portato a includervi anche il diritto al «perseguimento della felicità». Quale che sia stata la sua matrice storica e intellettuale, la felicità è diventata ben presto l'elemento che informa e che dà il tono alla specifica declinazione «americana» della modernità. Come rileva giustamente C.L.R. James,

Raffaele Laudani, Dipartimento di Storia Culture Civiltà, Università degli Studi di Bologna, Piazza S. Giovanni in Monte 2, 40124 Bologna – raffaele.laudani@unibo.it

FILOSOFIA POLITICA 1/2013, pp. 59-78 ISSN 0394-7297

> Gli americani si aspettano di essere felici; vogliono essere felici; non vedono alcuna ragione che possa impedire loro di essere felici […] Molto più di quanto gli europei ritengano possibile, l'americano medio vuole essere soddisfatto nella sua quotidianità e nelle sue relazioni personali con gli altri […] Una cosa è certa: se egli tenta di cambiare la società in cui vive, non si lascia abbindolare con statistiche di produzione, grandi ideali o discorsi quantitativi sulla riduzione della povertà. Egli vuole sapere e sentire che la sua vita, ogni giorno, ogni ora, è cambiata in modo significativo e che il perseguimento della felicità è realizzabile adesso[1].

Questo primato americano della felicità, la preferenza «quotidiana» per la più prosaica delle «verità di per sé evidenti» sulle quali si vuole costruita l'«esperienza nazionale» statunitense, non significa però in alcun modo che essa abbia un suo contenuto determinato. Al contrario: la sua capacità di mobilitazione dipende proprio dalla sua plasticità, dal suo potere assumere forme e contenuti diversi a seconda delle circostanze e del punto di vista soggettivo che motiva il suo «perseguimento». La felicità non è infatti un concetto o un ideale politico al fianco di quelli – libertà e uguaglianza su tutti – che si pensa contraddistinguano il discorso pubblico statunitense. Essa va piuttosto considerata come lo spazio meta-discorsivo all'interno del quale ha assunto una sua specifica concretezza e materialità il conflitto che negli Stati Uniti ha sempre caratterizzato il dibattito politico attorno al significato di quei concetti o ideali. Ciò vale in modo particolare per la tradizione radicale afroamericana: nelle istanze emancipative del «popolo nero» si è cristallizzata larga parte di quella «furia e frustrazione» che, ancora una volta secondo James, costituisce l'altra faccia della felicità americana, quella che emerge ogni qual volta se ne esperisce la natura elusiva, quando si perviene cioè alla consapevolezza che, al di là delle «fantasie» autocelebratorie *à la* Horacio Alger, che accompagnano da sempre il «mito» dell'eccezionalismo americano[2], «la felicità, anche se perseguita, è irraggiungibile»[3]. Nelle mani dei movimenti radicali afroamericani, la felicità diventa un vero e proprio terreno di scontro sul senso e il destino dell'*American civilization*: la critica dell'eudemonismo americano veicolata dalle lotte, dai desideri e dalle speranze di emancipazione del «popolo nero» – la messa in mostra della distanza che separa la «vita reale» degli americani da «ciò in cui essi sono stati abituati a credere»[4] – si è infatti sempre accompagnata dalla produzione di potenti immagini alternative della felicità, dalle quali è possibile intravedere una diversa «esperienza nazionale» americana.

[1] C.L.R. James, *Letter to Maxwell Geismar*, 13 March 1961, in *The C. L. R. James Reader*, ed. A. Grimshaw, Cambridge (MA) – Oxford, Blackwell, 1992, pp. 279-280.

[2] C. Nackenoff, *The Fictional Republic*: *Horacio Alger and American Political Discourse*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994.

[3] C.L.R. James, *The Struggle for Happiness*, in Id., *American Civilization*, ed. by. A. Grimshaw and K. Hart, Cambridge (MA) – Oxford, Blackwell, 1993, pp. 166-198.

[4] C.L.R. James, *Letter to Maxwell Geismar*, cit., p. 279.

Con un percorso che incrocia anche la letteratura e la musica, che molto spesso sono state per la cultura afroamericana il vero *medium* del discorso politico, e nella consapevolezza che in molti casi gli autori e i movimenti discussi utilizzano il lemma senza un esplicito obiettivo teoretico, le pagine che seguono ricostruiscono le tappe principali di questa «lotta per la felicità» dalla stagione abolizionista fino all'attuale *vague* neoliberista. Ne dovrebbe risultare tanto una decostruzione critica delle retoriche che da sempre orientano il discorso americano sulla felicità, quanto un'interpretazione originale del ruolo e del futuro del radicalismo nero nella società statunitense.

2. La felicità abolizionista

Punto di partenza di questa contro-storia afroamericana della felicità è certamente l'*Appello ai cittadini di colore del mondo* (1830) di David Walker, il testo con cui il radicalismo nero irrompe sulla scena politica statunitense[5]. Qui, infatti, per la prima volta la felicità diventa chiaramente uno strumento di lotta politica, l'esperienza globale che, in virtù del suo mancato godimento, forgia l'identità politica degli «oltraggiati e vilipesi figli dell'Africa» che vivono in quella «Terra Repubblicana della Libertà» che gli Stati Uniti pretendono di essere.

Prima di Walker, la critica afroamericana si era contraddistinta per il tentativo di «estendere» alla causa abolizionista la retorica rivoluzionaria della libertà, in base al principio universalistico che anche il segmento della specie umana di origine «africana» potesse a giusto titolo rivendicare un simile inalienabile diritto. Per quanto «il disumano sistema della schiavitù» costituisse certamente la «fonte da cui discendono la maggior parte» delle «miserie» dei «figli dell'Africa» – e il tema della libertà fosse quindi quello che più facilmente poteva favorire l'adesione morale della maggioranza silenziosa bianca alla causa abolizionista – la riformulazione del problema come felicità mancata consentiva a Walker di collocare la lotta abolizionista nel più ampio «sistema di crudeltà e oppressione» a cui erano sottoposti negli Stati Uniti tanto gli afroamericani che subivano il giogo della schiavitù quanto quelli «formalmente» liberi, favorendo così la costituzione di uno specifico punto di vista nero all'interno del fronte abolizionista. L'«istituzione peculiare» nel Sud schiavista, infatti, al Nord si accompagnava a una serie di istituti giuridici (come ad esempio le «scandalose» leggi sugli schiavi fuggitivi del 1753 e, soprattutto, del 1850) e di potenti logiche discriminatorie che, nonostante il requisito formale della libertà, impedivano agli uomini di colore di beneficiare pienamente del benessere e della ricchezza che essi stessi avevano contribuito a produrre «con il loro sangue e con le loro lacrime». La prova di questa infelicità strutturale del «popolo nero» statuniten-

[5] D. Walker, *Appello ai cittadini di colore del mondo*, *ma in particolare ed espressamente a quelli degli Stati Uniti d'America* (1830), in *La libertà a ogni costo. Scritti abolizionisti afroamericani*, a c. di R. Laudani, Torino, La Rosa, 2007.

se era data, per Walker, anche dall'evidente contraddizione tra un paese che si vantava di essere terra d'asilo per i poveri e gli oppressi del mondo – nel quale, secondo la retorica dominante, anche un «orfano e senza un *penny*» è «accolto, nutrito, protetto, onorato» e può «assurgere ai più alti onori della nazione» – e la sistematica esclusione degli afroamericani da ogni ruolo di responsabilità, anche all'interno del movimento abolizionista.

Visti da questa prospettiva eudemonistica, i presupposti universali del repubblicanesimo statunitense apparivano «scandalosamente incoerenti» e «ipocriti». Come avrebbe spiegato qualche anno più tardi anche Frederick Douglass, il più noto e carismatico leader abolizionista nero, dal punto di vista afroamericano i principi sanciti nella *Dichiarazione d'indipendenza* erano infatti una vera e propria «mistificazione», che rivelava «solo l'incommensurabile distanza» esistente tra l'America bianca e il «popolo nero», «un sottile velo» universalistico che non riusciva tuttavia a «coprire» gli interessi egoistici che la ispiravano[6]. Ciò valeva in modo particolare per il diritto alla felicità, che l'*Appello* di Walker riconduce alla sua originaria matrice proprietaria, la stessa che nella coeva *Dichiarazione dei Diritti* della Virginia equiparava esplicitamente il «perseguimento della felicità» alla possibilità di «acquisire e possedere proprietà». Spogliata di quel «sottile velo», della felicità americana rimaneva infatti solo il privilegio, il diritto esclusivo che i bianchi americani riservavano a se stessi di «mantenere gli altri in uno stato di ignoranza e di abbrutimento»[7], nella «ferma convinzione che il Cielo abbia designato noi e i nostri figli come schiavi e *bestie da soma* per loro e per i loro figli»[8].

Ricondotta alla sua effettiva radice economica e sociale possessiva, la felicità americana si mostrava inoltre pesantemente condizionata da due logiche costitutive del colonialismo europeo: avarizia – il fatto cioè che lo sfruttamento del lavoro africano fosse «così economicamente conveniente» e di «grande utilità al paese in cui esso è presente» – e pregiudizio razziale – la convinzione diffusa tra i bianchi, e ben esemplificata nelle tesi sostenute nelle *Notes on the State of Virginia* del «tanto erudito e penetrante signor Jefferson», che i neri fossero una razza inferiore «nel corpo e nella mente», naturalmente portata al servilismo, e che «questa sfortunata differenza di colore, e forse di facoltà» costituisse un «potente ostacolo» alla loro emancipazione[9]. Due logiche chiaramente presenti anche nel piano di colonizzazione della Liberia promosso in quegli anni dall'American Colonization Society, che prevedeva la «restituzione» dei neri liberi del Nord (e solo di essi) alla «terra dei loro padri» per «estinguere larga parte del debito morale» contratto dai bianchi con la tratta negriera, e riparare così ai «mali» e alle «sofferenze» che «involontariamente» essi avevano

[6] F. Douglass, *Il significato del Quattro di Luglio per il popolo nero* (1852), in *La libertà a ogni costo*, cit., p. 141.

[7] D. Walker, *Appello*, cit., p. 21.

[8] Ivi, p. 23.

[9] T. Jefferson, *Notes on the State of Virginia* (1787), in Id., *Writings*, New York, The Library of America, 1984, p. 270. Ma si veda anche D. Walker, *Appello*, cit., p. 46.

inflitto loro. Presentato come risposta filantropica all'infelicità dei neri americani e soluzione non conflittuale al problema della difficile convivenza razziale negli Stati Uniti, dal punto di vista afroamericano il progetto era un inganno, un surrogato di felicità. Dietro il miraggio di un'esistenza «felice e contenta» in Africa, il piano di colonizzazione nascondeva infatti un preciso disegno politico discriminatorio, volto a dividere la «gente di colore cosiddetta libera» dai loro fratelli in schiavitù, per consentire all'America bianca di mantenere più facilmente questi ultimi «nella più sicura ignoranza e infelicità»[10]. Il problema non era in sé la permanenza o meno negli Stati Uniti. All'interno delle *black conventions*, le assemblee nelle quali si riunivano periodicamente i militanti abolizionisti afroamericani, esistevano varie correnti favorevoli all'emigrazione politica come unica soluzione all'infelicità statunitense. In quel caso, però, il ritorno in Africa (o, in alternativa, l'emigrazione in America centrale e meridionale) era pensato come una «forma volontaria di resistenza nera»[11], mentre i piani di colonizzazione dell'American Colonization Society erano ispirati da un paternalismo razzista che considerava la gente di colore esclusivamente come «oggetto» di politiche riformatrici, quand'anche in certi casi sinceramente filantropiche. Il «popolo nero» doveva farsi invece protagonista autonomo della propria liberazione, perché «la storia del progresso della libertà umana dimostra che ogni concessione è nata da una lotta sincera» di chi è più direttamente coinvolto e che «il potere non concede nulla senza un'insistita richiesta»[12]. Ciò presupponeva però, innanzitutto, il rifiuto della propria condizione di subalternità nella società americana, non «accontentandosi» dei «resti» che l'America bianca riservava agli uomini di colore e, soprattutto, degli «impieghi miserevoli» come il «maneggiare il rasoio» o il «lustrare stivali e scarpe» con cui essi riuscivano «a volte a mala pena» a dare a se stessi e alle proprie famiglie «i mezzi per una vita confortevole»[13].

La felicità è però assunta anche in positivo nel lessico politico del radicalismo nero – la «compiuta gloria e felicità» del popolo nero – e Walker la fa anzi coincidere con il fine stesso della lotta abolizionista: la «completa emancipazione in tutto il mondo» dei «figli dell'Africa». Quest'assunzione presuppone tuttavia la sostanziale ridefinizione della sua natura di «diritto». Dal punto di vista afroamericano la felicità non può infatti essere intesa in senso liberale, come uno *status* che lockeanamente va difeso da ogni interferenza esterna, bensì come quel movimento con cui il popolo nero prova a liberarsi dalle catene formali e materiali che gli impediscono di perseguire una piena ed effettiva esistenza umana. L'enfasi è dunque posta tutta sul suo «perseguimento»: la felicità è un «diritto» solo nella misura in cui è «rivoluzionaria», inscritta cioè

[10] Ivi, pp. 65-70.

[11] R.S. Levine, *Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1997, p. 65.

[12] F. Douglass, *L'emancipazione dell'India Occidentale* (1857), in *La libertà a ogni costo*, cit., p. 256.

[13] Ivi, pp. 47-48.

nelle «verità di per sé evidenti» della *Dichiarazione* che «rendono necessario a un popolo» modificare e abolire la propria condizione di oppressione e asservimento «nel modo che gli paia più conveniente a realizzare la propria sicurezza e felicità» (diritto alla rivoluzione). E in questo senso – e solo in questo senso – essa può dirsi veramente «americana».

L'immagine che meglio esprime questo diritto abolizionista alla felicità è la *fuga* dalle piantagioni schiaviste del Sud[14]. Nella fuga non è implicato infatti solo l'elemento soggettivo di insubordinazione, il desiderio legittimo ma parziale dello schiavo di liberarsi dai ceppi insopportabili dell'oppressione, ma anche, più in generale, una diversa esperienza «americana», quella delle comunità interrazziali di fuggiaschi [*maroon societies*] che, fin dai primi insediamenti coloniali europei, hanno popolato foreste, montagne e paludi americane, spesso a pochi chilometri di distanza dalle piantagioni schiaviste, e nelle quali i principi di ospitalità, accoglienza e convivenza multiculturale su cui si vorrebbero fondati gli Stati Uniti hanno trovato uno spazio precario ma concreto di sperimentazione oltre la «linea del colore»[15]. Da questo punto di vista, l'abolizionismo nero si considera il vero erede della tradizione rivoluzionaria americana, il movimento che nella sua azione liberatoria conserva quella «promessa» universale di felicità che l'America bianca ha tradito sotto la spinta di pulsioni egoistiche e razziste: «Che cosa c'è che non va in questo popolo unito e felice? Alcuni dicono che esso sia stato la risposta contro usurpatori politici, tiranni, oppressori e simili. Ma non è forse vero che tra di loro vive un popolo oppresso e sofferente?», domanda provocatoriamente Walker[16]. Ne consegue quindi che solo nella «compiuta gloria e felicità» del popolo nero può compiersi realmente anche quella di tutta l'America: «Che paese felice sarebbe questo se i bianchi mi ascoltassero. Trattateci come uomini e noi saremo vostri amici. E non ho dubbi che tutto il passato cadrà nell'oblio e diventeremo un popolo unito e felice sotto Dio»[17].

3. Sogni (afro) americani

L'enfasi abolizionista sul «perseguimento» della felicità rimane un tratto tipico del radicalismo nero anche negli anni delle lotte per i diritti civili. Chiamato nel 1865 a parlare davanti alla Camera dei Rappresentanti di Washington, il

[14] Per un'interpretazione del diritto afroamericano di fuga come perseguimento della felicità, si veda A. G. Beman, *Speech Regarding the Principles*, *Goals and Value of the New York Committee of Vigilance in Its Assistance to People of Color*, in «Colored American», 22 may 1841, ora in *Black Abolitionist Archive*, Doc. No. 05844 (http: //research. udmercy. edu/ digital_collections/baa/Beman_05844spe. pdf).

[15] R.D.G. Kelley, *Freedom Dreams*. *The Black Radical Imagination*, Boston, Beacon Press, 2002, p. 17. Ma anche C.J. Robinson, *Black movements in America*, New York-London, Routledge, 1997, pp. 13-14.

[16] D. Walker, *Appello*, cit., p. 21.

[17] Ivi, p. 89.

leader abolizionista Henry Highland Garnet, che nel 1843 aveva invitato tutti gli afroamericani a fare della «resistenza» contro la schiavitù il proprio motto, già annunciava che, dopo la conquista dell'emancipazione, il futuro del movimento afroamericano sarebbe stata la lotta contro «tutte le invidiose distinzioni e discriminazioni» presenti nelle «nostre leggi, siano esse costituzionali, statali o municipali», per «godere del più che meritato diritto di voto» e affinché «nell'esercito e nella marina, e in ogni legittima e onorabile occupazione, la promozione possa fondarsi sul merito senza il minimo riguardo alla carnagione del viso»[18]. Un secolo dopo, in occasione della «più grande dimostrazione» afroamericana nella storia degli Stati Uniti – la Marcia per il Lavoro e la Libertà, tenutasi a Washington il 28 agosto 1963 – Martin Luther King Jr. poteva così presentare il movimento per i diritti civili come il naturale completamento della lotta abolizionista per la felicità, la «cambiale» che il popolo nero era finalmente venuto a riscuotere: «Scrivendo le mirabili parole della *Costituzione* e della *Dichiarazione d'indipendenza* – si legge nel celeberrimo discorso noto con il titolo di *I Have a Dream* – gli architetti della nostra Repubblica hanno firmato una cambiale per ogni americano: la promessa che tutti gli uomini – sì, i neri così come i bianchi – avrebbero avuto garantiti i diritti inalienabili alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità»[19].

Nel passaggio dall'abolizionismo alle lotte per i diritti civili, l'asse contenutistico della felicità afroamericana si sposta però dalla libertà all'uguaglianza: «Nonostante le difficoltà attuali e future questa nazione alzerà un giorno la testa e riuscirà a vivere il vero significato del suo credo – noi riteniamo che queste verità siano di per sé evidenti, che tutti gli uomini sono creati uguali»[20]. Fin dagli anni Venti del XX secolo, la determinazione a «percorrere la propria strada» verso la felicità annunciata da Garnet si era infatti concentrata nella lotta contro «Jim Crow», il complesso sistema di segregazione razziale e discriminazione che rendeva lettera morta buona parte dei principi egualitari sanciti con il *Proclama di emancipazione* del 1863. Per organizzazioni come la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) o figure come Asa Philip Randolph, tra i principali protagonisti delle lotte degli anni Quaranta contro le politiche segregazioniste nelle forze armate statunitensi e padre ispiratore della Marcia del 1963, il perseguimento della felicità coincideva dunque con la desegregazione, la rimozione degli ostacoli giuridici che impedivano una piena e uguale cittadinanza per tutti gli afroamericani.

In quegli stessi anni, anche il discorso «ufficiale» sulla felicità subiva un simile ma opposto slittamento semantico. Discutendo con il suo editore di una possibile storia degli Stati Uniti, poi pubblicata nel 1931 con il titolo di *The Epic*

[18] H.H. Garnet, *Discorso alla Camera dei Rappresentati* (1865), in *La Libertà a ogni costo*, cit., p. 273.

[19] M. Luther King Jr., *I Have a Dream*, in *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King Jr.*, ed. by J.M. Washington, New York, HarperCollins, 1986, p. 217.

[20] Ivi, p. 219.

of America, il premio Pulitzer James Truslow Adams individuava ad esempio nel «sogno americano di una vita migliore, più ricca e più felice per tutti i nostri cittadini di ogni profilo e rango […] il più grande contributo che noi [americani] abbiamo dato al pensiero e al benessere del mondo»[21]. L'America andava di conseguenza interpretata come un'idea, l'«epopea» di «un'aspirazione a essere ciò che si vale, senza l'ostacolo di quelle barriere che i secoli hanno creato nelle civiltà vecchie, di quegli ordini sociali che sono venuti su a beneficio di certe classi e non dell'uomo in generale», e la progressiva realizzazione nel mondo dell'«ideale di un paese in cui la vita sia migliore, più ricca, più piena per tutti, con possibilità di ascesa per tutti, secondo la capacità e il merito»[22]. Incapsulata nel «sogno americano», la felicità sancita nella *Dichiarazione d'indipendenza* veniva trasfigurata in un simile ma più generico «credo» nella «dignità essenziale dell'individuo, nell'uguaglianza fondamentale di tutti gli uomini, e nel diritto inalienabile alla libertà, alla giustizia e a un'equa opportunità»[23]. Ciò che originariamente era considerato un «diritto», per il quale era dunque legittimo lottare e ribellarsi, si trasformava ora in un'«opportunità», la «grande promessa» di «una *chance* di successo in una competizione aperta con i propri concittadini per le cose buone della vita», la «via aperta» per chi è «disponibile a imparare, lavorare, risparmiare, perseverare e agire seguendo le regole del gioco»[24]. Così concepita, la felicità non dipendeva più da condizioni strutturali di disuguaglianza da rimuovere – la possibilità del suo perseguimento veniva infatti concessa in linea teorica a tutti –, bensì dalle capacità del singolo, unico responsabile del proprio eventuale fallimento.

Per quanto si volesse «profondamente radicata» nel «sogno americano», che negli anni della guerra fredda era nel frattempo entrato definitivamente nell'immaginario popolare statunitense, la felicità rivendicata da Martin Luther King Jr. a nome del movimento per i diritti civili non coincide in alcun modo con questo ideale politicamente neutrale della «mobilità sociale». Dal punto di vista afroamericano, infatti, le «porte dell'Opportunità» decantate dal sogno americano apparivano una «via» tutt'altro che «aperta». Di più: la consapevolezza di questa preclusione – la scoperta cioè del carattere assai poco universale delle «vertiginose opportunità» promesse dalla democrazia americana – è all'origine di quella «strana» doppiezza – il sentirsi «un reietto e uno straniero nella propria casa» – che, secondo W.E.B. Du Bois, definisce nel suo complesso l'esperienza afroamericana della modernità[25]. Dalla prospettiva afroamericana il «sogno americano» appariva sì come un'«epopea», ma negativa e tragica, un susseguirsi di «porte chiuse rudemente in faccia», di promesse non mantenute e di falsi ri-

[21] J.T. Adams, cit. in J. Cullen, *The American Dream. A Short History of an Idea That Shaped a Nation*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 4.

[22] J.T. Adams, *Epopea dell'America* (1831), Milano, Corticelli, 1937, pp. 359-360.

[23] G. Myrdal, *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy* (1944), 2 voll., New York, Transaction, 2009, vol. I, p. 4.

[24] C. Jillison, *Pursuing the American Dream. Opportunity & Exclusion over Four Centuries*, Lawrence, University Press of Kansas, 2004, p. XI.

[25] W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero* (1903), Firenze, Le Lettere, 2007, pp. 8-10.

conoscimenti, come le monete d'oro vinte dall'*Uomo invisibile* di Ralph Ellison nella selvaggia «battaglia reale» alla quale deve sottoporsi per «guadagnarsi» il *college* (rigorosamente per neri), presto rivelatesi «semplici medagliette d'ottone con la pubblicità di una certa marca di automobili», o la cartella di vitello consegnatagli dai «signori» bianchi come premio per il suo umile e responsabile discorso sulla «essenza del progresso», con la promessa che un giorno sarebbe stata «piena di importanti documenti che contribuiranno a forgiare i destini del tuo popolo». Cartella che, tuttavia, proprio in sogno mostra la sua vera natura:

> Quella notte sognai ch'ero al circo con lui e che il vecchio si rifiutava di ridere per i pagliacci, qualunque buffonata facessero. Poi, più tardi, mi diceva di aprire la cartella e leggere quel che c'era dentro; io lo facevo, e trovavo una grossa busta chiusa col sigillo di Stato; e dentro la busta ce n'era un'altra, e poi un'altra ancora, e così all'infinito, e io ero così stanco che pensai adesso cado. – Sono gli anni, – disse il vecchio. – Su, apri ancora quella –. E io l'aprii e dentro c'era un documento tutto istoriato su cui stava una scritta in lettere dorate. – Leggila, – disse mio nonno. – A voce alta!
> A chi di dovere, – intonai. – Fate filare questo negretto[26].

Dal punto di vista afroamericano, il «sogno americano» contiene dunque al suo interno anche l'incubo della «supremazia bianca», che cresce e si alimenta della speranza insoddisfatta dei neri di raggiungerlo. Come spiega il Dottor Bledsoe, il direttore della scuola per afroamericani che nel romanzo di Ellison richiama direttamente la figura di Booker T. Washington e le sue politiche di «accomodamento» contro cui ha preso le mosse il radicalismo nero novecentesco: «è nell'interesse della grande opera a compiere la quale son dedicati i nostri sforzi, che egli continui a nutrire queste vane speranze pur rimanendo il più lontano possibile dal nostro ambiente» e che «egli corra verso questa promessa che, come l'orizzonte, arretra senza posa, sempre splendente e sempre lontana, dinanzi agli occhi dello speranzoso viandante»[27].

Non è così azzardato leggere nella stagione dei diritti civili anche un lungo conflitto sul senso e il significato della promessa di felicità contenuta nel «sogno americano». Ciò vale tanto per coloro che, come King, quel sogno intendevano in fondo realizzarlo, quanto per quelli che, come Malcolm X, in esso vedevano solo l'«incubo» del razzismo di Stato: «Posso affermare in tutta sincerità – dichiarava ad esempio nel 1964 il leader nazionalista nero durante il suo pellegrinaggio alla Mecca – che non desidero altro che autonomia [*freedom*], giustizia, uguaglianza, vita, libertà [*liberty*] e il perseguimento della felicità per ogni popolo»[28]. Agli inizi degli anni Trenta, con ancora sullo sfondo gli orrori e le violenze dei linciaggi post-schiavisti, il poeta della Harlem Renaissance Langston Hughes sperava così che l'America tornasse a essere «il sogno che i

[26] R. Ellison, *Uomo invisibile* (1947), Torino, Einaudi, 2009, pp. 34-36.

[27] Ivi, p. 198.

[28] Malcolm X, *Racism*: *The Cancer That Is Destroying America*, in «Egytpian Gazette», 25 agosto 1964.

sognatori avevano sognato» e che però «non era mai stato» per gli afroamericani, una terra in cui «l'uguaglianza fosse nell'aria che si respira» e l'opportunità «reale» per tutti[29]. Venti anni dopo, di fronte al continuo «differimento» di quel sogno, lo stesso Hughes annunciava come Martin Luther King Jr. i «turbinosi venti di rivolta» del nazionalismo nero che, di lì a poco, avrebbero «scosso le fondamenta» della nazione americana:

> What happens to a dream deferred?
>
> Does it dry up
> like a raisin in the sun?
> Or fester like a sore –
> And then run?
> Does it stink like rotten meat?
> Or crust and sugar over –
> like a syrupy sweet?
> Maybe it just sags
> like a heavy load.
> *Or does it explode*?[30].

Può spiegarsi in questa chiave anche l'«africanismo» che ha contrassegnato la cultura nera dalla seconda metà degli anni Sessanta: per sottrarsi al destino di subalternità (anche immaginativa) presupposto nel «sogno americano» e veicolare una diversa promessa di felicità, il radicalismo nero si è inventato un suo autonomo e indipendente *African dream*. Così, ad esempio, Abbey Lincoln, che agli inizi degli anni Sessanta aveva messo in musica con Max Roach le lotte del movimento per i diritti civili in *We Insist!*, sogna nel 1973 di raggiungere quel «paradiso di mare, cielo e sabbia» dove «ogni giorno è pieno di luce e sole», quella «terra di latte e di miele al di sotto del fiume chiamato Nilo» nella quale, dopo tanto peregrinare «senza mai sentirsi a casa», potere essere finalmente felice[31]. È James Baldwin a chiarirci il senso di questa svolta africanista: una parte del «prezzo» che il popolo nero ha creduto di dovere pagare per «integrarsi» nella società americana è stato «il sogno di diventare bianco». E tuttavia, solo se il popolo nero riesce a «mantenere le distanze», creando un suo «posto», quel sogno può cessare di essere il «velo» che perpetua la propria infelicità. L'Africa serve quindi a produrre un sogno nuovo e alternativo, un sogno *afro*-americano che forzi «i nostri fratelli a vedersi per quello che sono» e «che non risulti nel mero raggiungimento dell'attuale livello della civiltà americana», trasformando così al tempo stesso il «sogno americano» in realtà[32].

[29] L. Hughes, *Let America Be America Again* (1935), in *The Collected Poems of Langston Hughes*, ed. by A. Rampersad, New York, Vintage Books, 1994, p. 191.

[30] Id., *Harlem* (1951), in *The Collected Poems of Langston Hughes*, cit., p. 426.

[31] A. Lincoln, *Africa*, contenuta nell'album *People in Me*, Polygram, 1973.

[32] J. Baldwin, *The Fire Next Time* (1962), in Id., *The Price of the Ticket. Collected Non-Fiction 1948-1985*, New York, St. Martin's, 1985, p. 336. Nella stessa raccolta si veda anche *The American Dream and The American Negro* (1965), pp. 403-407.

Sebbene dunque non manchino al suo interno elementi di quella stessa filosofia individualistica che ispira il «sogno americano» – al punto che molte delle imprese economiche pensate per preparare il «ritorno» in Africa, come la Black Star Line promossa da Marcus Garvey e dalla Universal National Improvement Association, hanno quasi sempre finito per contribuire alla promozione negli Stati Uniti di un'ideologia capitalistica *all black* – per il separatismo nero l'Africa ha incarnato quello stesso «sogno» di fratellanza universale che King identificava invece nell'America, «una terra in cui gli uomini di tutte le razze, di tutte le nazionalità e di ogni credo religioso possono vivere insieme come fratelli»[33]. Non quindi un mero ritorno a un passato ancestrale, né un mero rifiuto della democrazia americana, bensì «un nuovo inizio», un luogo nel quale inventarsi una nuova società, «una vita collettiva bella e piacevole nella quale i bisogni possono essere soddisfatti e la povertà è una cosa del passato»[34].

4. Tra nazionale e globale

Il discorso di King del 1963 è stato giustamente considerato il testo rappresentativo della stagione per i diritti civili. Tuttavia, come chiarito in quell'occasione dallo stesso autore, quel discorso non va considerato solo come la «fine» o il culmine di un'era, bensì anche e soprattutto come «un inizio». La sua rappresentatività va in altri termini individuata nel suo carattere di transizione, nelle tensioni interne che lo attraversano e nella capacità di esprimere il passaggio verso una «nuova fase» delle lotte del «popolo nero». Nello stesso momento in cui – un anno dopo la Marcia su Washington – il governo federale proclamava il Civil Rights Act, scoppiavano infatti i primi *riots* nei ghetti urbani del Nord, che resero immediatamente chiaro anche a King come la «lotta per la felicità» non potesse più essere circoscritta a un'idea puramente formale e giuridica dell'uguaglianza. Per renderla effettiva era necessario rimuovere tutte le «barriere» della segregazione razziale e della discriminazione, incluse quelle «nelle condizioni abitative, nell'occupazione e nella segregazione *de facto* nelle scuole del Nord»[35]. La retorica del «sogno americano» non era più sufficiente a esprimere le istanze emancipative del popolo nero: «non vogliamo sogni – spiegava senza mezzi termini uno dei partecipanti alle sommosse del 1965 nel ghetto nero di Watts –; noi vogliamo un lavoro»[36].

Questa necessità di riempire di contenuti materiali e non soltanto legalistici la rivendicazione dell'uguaglianza era in realtà già presente nella piattaforma programmatica del raduno di Washington (non a caso chiamato Marcia per il Lavoro e la Libertà) e la si legge anche nelle pieghe del discorso di King; più

[33] M.L. King Jr., *The American Dream* (1961), in *A Testament of Hope*, cit., p. 208.

[34] R.D.G. Kelley, *Freedom Dreams*, cit., p. 29.

[35] M.L. King Jr., cit. in D.D. Hansen, *The Dream*: *Martin Luther King, Jr.*, *And The Speech That Inspired a Nation*, New York, HarperCollins, 2003, p. 183.

[36] Ivi, p. 185.

precisamente, nelle sue omissioni. Dal punto di vista compositivo, i discorsi pubblici di King sono infatti stati sovente il risultato di giustapposizioni e rimaneggiamenti tra porzioni di discorsi precedentemente pronunciati. Al tempo stesso, essi seguivano una logica per così dire jazzistica perché, su un canovaccio prestabilito, lasciavano ampio spazio all'improvvisazione, anche in virtù della capacità di King di «sentire» l'umore del pubblico. Così, ad esempio, la parte più nota del discorso del 1963, quella appunto dedicata al «sogno», già a quel tempo vero e proprio cavallo di battaglia delle «performance» pubbliche di King, non era originariamente prevista e fu recuperata solo in chiusura dell'intervento in risposta all'insistente sollecitazione dei presenti. La parte principale del discorso riproduceva invece in larga parte il testo di un altro intervento di King, noto con il titolo di *Normalcy – Never Again*. Qui, il riferimento alla «cambiale» che il movimento per i diritti civili era finalmente venuto a riscuotere, la promessa di libertà e uguaglianza contenuta nel diritto al perseguimento della felicità sancito nella *Dichiarazione d'indipendenza*, si chiudeva in questo modo: «Siamo arrivati qui per incassare questa cambiale – la cambiale che per effetto delle nostre insistite richieste ci consegna i nostri diritti a una vita degna, a una libertà senza compromessi e al perseguimento della felicità nella forma delle pari opportunità e della giustizia di fronte alla legge». Nella versione pronunciata a Washington, il passaggio è decisamente più stringato, limitato a un più generico richiamo «alla cambiale che per effetto delle nostre insistite richieste ci consegna le ricchezze della libertà e la sicurezza della giustizia»[37], con il risultato tutt'altro che generico che, senza un esplicito riferimento alle pari opportunità e alla giustizia di fronte alla legge, ma con la presenza del già richiamato passaggio sui «turbinosi venti di rivolta» che di lì a poco avrebbero potuto investire il paese, l'evocazione del diritto al perseguimento della felicità – che King significativamente sposta in apertura del discorso – si apre a una declinazione decisamente più ampia e materialistica di quella originaria.

A ogni buon conto, a partire dal 1966, l'immagine tradizionale del «sogno» si è fatta sempre più sporadica nei discorsi di King, sostituita progressivamente con quella, molto più vicina alle rivendicazioni di Malcolm X e del Black Power, del «sogno che si trasforma in incubo». Quando sul finire del 1967 il discorso sul «sogno» venne rispolverato, il diritto afroamericano al perseguimento della felicità aveva ormai cambiato radicalmente il proprio contenuto, finendo per coincidere con la lotta per la giustizia sociale, ovverossia con una «genuina uguaglianza» fondata su un programma nazionale di politiche per la casa, l'occupazione e l'assistenza scolastica per tutti i poveri americani, oltre che sull'opposizione alla guerra nel Vietnam, di cui i giovani afroamericani costituivano la principale «forza-lavoro».

Per quanto volutamente distante dalla retorica nonviolenta di King, una simile concezione «sociale» della felicità era attiva anche nelle rivendicazioni del Black Panther Party, che nel decimo e ultimo punto della piattaforma fondativa del movimento richiamano esplicitamente il diritto «rivoluzionario»

[37] D.D. Hansen, *The Dream*, cit., pp. 65-98.

di perseguire la felicità della *Dichiarazione d'indipendenza* per rivendicare «terra, pane, casa, educazione, vestiti, giustizia e pace», oltre che «un plebiscito da tenersi nella colonia afroamericana sotto la supervisione delle Nazioni Unite [...] per determinare la volontà del popolo nero circa il suo destino nazionale»[38]. Non ci volle però molto affinché questa rivendicazione di matrice ancora classicamente nazionalistica lasciasse il posto a una nuova formulazione del radicalismo nero come processo collettivo di emancipazione rivoluzionaria di tutte le comunità oppresse e sfruttate del mondo [*revolutionary intercommunalism*], a partire dall'assunto che gli Stati Uniti avessero cessato di essere una «nazione», per trasformarsi invece in un «impero» che domina il mondo intero[39]. In questa nuova prospettiva globale, il richiamo per molti versi di routine al principio «americano» della felicità usciva dai tradizionali confini della cittadinanza, come richiesta cioè di estensione e riconoscimento di un diritto «nazionale» inscritto nei fondamenti stessi della democrazia statunitense, ed entrava esplicitamente a far parte di quello universale (nel senso di universalmente negato) dei «diritti umani» per tutte le minoranze oppresse del mondo, che già Du Bois nel 1945 aveva posto come obiettivo politico polemico contro la retorica autocelebratoria dei diritti delle potenze occidentali uscite vittoriose dal conflitto con il nazismo[40]. Sul fronte interno statunitense, questa nuova concezione «internazionalistica» della felicità trovava espressione nel progetto di una Costituente rivoluzionaria, lanciato dalle pantere nere in occasione del centosettesimo anniversario dell'Emancipazione con lo scopo di «stendere una nuova costituzione che garantisca a ogni cittadino americano, non solo sulla carta ma anche nella realtà, gli inalienabili diritti umani alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità!»[41]: nella misura in cui la Costituzione era la «fonte ultima dell'autorità» e la «depositaria suprema della sovranità collettiva del popolo», essa doveva essere trasformata in un «campo di battaglia», facendo della dimensione costituente il terreno privilegiato della lotta per una «giusta ed equa organizzazione» della società, in una «forma» nella quale fosse garantita al popolo nero «una buona vita e la libertà nel perseguimento della felicità»[42].

[38] *What We Want*, *What We Believe* (1966), ora in *The Black Panthers Speak*, ed. by P.S. Foner, Cambridge (Mass.), Da Capo Press, 2002, p. 2.

[39] F.W. Haynes – F. A. Kiene, «*All Power to the People*»: *The Political Thought of Huey P. Newton and The Black Panther Party*, in *The Black Panther Party Reconsidered*, ed. by C.E. Jones, Baltimore, Black Classic Press, 1998, pp. 157-173.

[40] W.E.B. Du Bois, *Diritti umani per tutte le minoranze* (1945), in Id., *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, a c. di S. Mezzadra, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 347-360.

[41] *Call For Revolutionary People's Constitutional Convention*, *September 7*, *1970*, *Philadelphia*. *Message to America*, ora in *The Black Panthers Speak*, cit., p. 271.

[42] E. Cleaver, *On the Constitution* (1970), cit. in S. Hall, *American Patriotism*, *American Protest*. *Social Movements Since the Sixties*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, pp. 14-25.

5. Affermare la felicità?

La risposta ufficiale alle diverse formulazioni «sociali» della felicità emerse con la «nuova fase» del movimento per i diritti civili sono state le politiche cosiddette di *affermative action*, annunciate nella metà degli anni Sessanta da John F. Kennedy e avviate poco dopo da Lyndon Johnson all'interno dei programmi della «Great Society» per garantire a chiunque, «indipendentemente dalle sue qualità morali e di spirito», la possibilità di «cercare e, se in grado, di trovare la propria felicità». Come spiegava lo stesso Johnson, per realizzare un simile obiettivo bisognava passare dalla logica astratta dell'«opportunità» a quella fattuale del «conseguimento». Il radicalismo nero aveva infatti ragione a sottolineare l'insufficienza della libertà e dell'uguaglianza sancite dal Civil Rights Act e dagli altri dispositivi di legge adottati dal governo federale per chiudere la stagione della segregazione razziale. Quegli atti avevano soltanto «aperto le porte dell'opportunità», senza tuttavia concedere realmente ai cittadini di origine afroamericana la necessaria «abilità di camminare attraverso quelle porte», che è certamente uguale «per nascita» in tutti gli uomini e le donne di qualunque razza, ma che può essere altresì «estesa o atrofizzata dalla famiglia e dal quartiere in cui vivi, dalla scuola che frequenti e dalla povertà o ricchezza che ti circonda», perché è sempre influenzata da «centinaia di forze invisibili» che operano sulla vita di un individuo. Da questo punto di vista, nonostante la presenza di un crescente ceto medio afroamericano, «la maggioranza dei neri americani – i poveri, i disoccupati, i diseredati e marginalizzati» – continuava a essere «un'altra nazione» dentro la società affluente statunitense. Per Johnson era dunque compito del Governo promuovere una serie di misure concrete volte a rimuovere la «devastante eredità di lunghi anni di schiavitù e di oppressione, odio e ingiustizia» e a favorire il pieno inserimento nella democrazia americana di un gruppo qualificato di individui che per questioni razziali (in seguito anche di genere, origine nazionale e disabilità fisica) si erano visti storicamente negate le opportunità godute dalla maggioranza dei cittadini. Solo così era possibile «realizzare» davvero quei diritti teorizzati nella *Dichiarazione d'indipendenza*[43].

Nonostante vi fossero in simili discorsi molte assonanze con quanto sostenuto in quegli stessi anni dalla critica nera, l'accoglienza delle politiche affermative negli ambienti radicali afroamericani fu originariamente abbastanza fredda. Sebbene infatti aprissero realmente per la prima volta anche alla minoranza nera molte posizioni professionali e di potere prima riservate solo ai bianchi – e come tali quindi sono diventate oggi un «diritto» da difendere e tutelare, specialmente dopo gli attacchi che su di esse sono piovuti negli anni del reaganismo –, dal punto di vista degli ideali di trasformazione sociale di cui il radicalismo nero era portatore, l'*affermative action* costituiva una risposta «debole» e «conservatrice», che mirava più «ad aumentare il numero rappresentativo delle

[43] L. Johnson, *To Fulfill These Rights* (1965), ora in *The Affermative Action Debate*, ed. by E. Curry, Cambridge (Mass.), Perseus, 1996, pp. 16-24.

minoranze all'interno della struttura di potere esistente che non a sfidarla o ridefinirla» o, detto altrimenti, «a porre rimedi agli effetti di disuguaglianza razziale prodotti dal sistema, piuttosto che a sradicare il razzismo come sistema del potere bianco»[44], contribuendo per questa via a essenzializzare in un sistema di «quote» la «diversità» afroamericana (con il risultato, tra le altre cose, di intensificare il progressivo confluire delle organizzazioni storiche del movimento per i diritti civili, prima fra tutte la NAACP, nel sistema delle *lobbies* e dei gruppi di pressione che dominano la politica statunitense). Inoltre, dal punto di vista che più ci interessa qui, con le politiche affermative veniva meno quel primato del «concetto di lotta collettiva» che fin dai suoi esordi aveva contraddistinto la declinazione afroamericana del perseguimento della felicità[45], che tornava invece a operare all'interno di una prospettiva individualistica. Obiettivo del governo era, infatti, «dare a venti milioni di neri la stessa opportunità di ogni altro americano di imparare e crescere, di lavorare e condividere il frutto del proprio lavoro con il resto della società, di sviluppare le proprie abilità fisiche, mentali e spirituali, e di perseguire la loro felicità individuale»[46]. La felicità e il suo perseguimento erano dunque una questione di *fairness*, il riequilibrio di una stortura, la necessità di ripristinare per via legislativa e istituzionale le condizioni negate dalla storia per un'equa e corretta competizione tra tutti gli individui nella società americana esistente[47].

A questa concezione del perseguimento della felicità come correttezza e tutela attiva delle regole del gioco, Bayard Rustin (lo *spin-doctor* del raduno di Washington del 1963) contrapponeva l'idea di un *freedom budget* «per tutti gli americani», un piano decennale per l'eliminazione della povertà in America costruito su alcuni obiettivi fondamentali come il pieno impiego, salari dignitosi, la bonifica dei ghetti e case decenti per tutti gli americani, assistenza sanitaria e opportunità educative adeguate alla portata economica di tutti, la purificazione dell'aria e dell'acqua e lo sviluppo di trasporti e risorse naturali adeguati ai nuovi bisogni, nella convinzione che nella società americana il perseguimento afroamericano della felicità fosse realmente possibile solo in una prospettiva universalistica, con l'eliminazione cioè delle cause economiche di ogni forma di discriminazione[48]. Senza un più ampio e radicale programma di trasformazione sociale, le azioni affermative erano infatti destinate a rimanere delle «concessioni simboliche» e un «diversivo» dalle vere cause della disuguaglianza dei neri. Al tempo stesso, per quanto in molti casi utili per il miglioramento oggettivo

[44] M. Marable, *Staying on the Path to Racial Equality*, in *The Affermative Action Debate*, cit., p. 12.

[45] B. Rustin, *From Protest to Politics*: *The Future of the Civil Rights Movement* (1965), ora in *Time on Two Crosses*. *The Collected Writings of Bayard Rustin*, ed. by D.W. Carbado and D. Weise, San Francisco, Cleis Press, 2003, p. 117.

[46] L. Johnson, *To Fulfill These Rights*, cit., p. 18.

[47] T.H. Anderson, *The Pursuit of Fairness*: *A History of Affermative Action*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

[48] B. Rustin, *A Freedom Budget For All Americans* (1967), ora in J. Podair, *Bayard Rustin*: *American Dreamer*, Plymouth, Rowman & Littlefield Pub., 2009, pp. 139-142.

delle relazioni razziali nella società americana, l'inevitabile «incertezza» sui meriti effettivi del beneficiario prestava volente o nolente il fianco alla riproduzione su basi nuove dei tradizionali cliché sull'inferiorità dei neri su cui il razzismo americano aveva storicamente prosperato, mettendo in dubbio proprio quel principio delle «abilità» che le politiche affermative volevano favorire e coltivare. Per Rustin, questo era tanto più vero nel contesto di un'«economia della scarsità» come quella che dalla metà degli anni Settanta andava ormai profilandosi negli Stati Uniti, nella quale il tentativo di «espandere le opportunità» di determinate categorie sociali svantaggiate poteva essere facilmente bollato dalla società dominante bianca come una forma di discriminazione nei confronti di chi non poteva usufruire di simili percorsi preferenziali[49].

Di natura opposta sono le critiche alle politiche affermative che, a partire dagli anni Ottanta e per tutto il corso degli anni Novanta, sono state avanzate dal cosiddetto «conservatorismo nero», quell'insieme di intellettuali di origine afroamericana che hanno provato a riformulare i temi classici della *black politics* in una chiave apertamente neoliberista (e, in questo senso, sarebbe dunque più corretto parlare di neoliberismo nero)[50]. Per Rustin, il limite dell'azione affermativa consisteva in ultima analisi nell'incapacità di assumere fino in fondo la sfida inaugurata con il riconoscimento giuridico dei diritti civili, completandola dei suoi impliciti ma necessari contenuti sociali ed economici egualitari. A suo avviso, infatti, il movimento per i diritti civili aveva «colpito Jim Crow nei suoi aspetti più anacronistici, dispensabili e vulnerabili», come la segregazione nei trasporti e negli spazi pubblici, in quelle istituzioni cioè «relativamente periferiche tanto all'ordine socio-economico americano quanto alle condizioni fondamentali di vita del popolo nero»[51]. Per figure come Thomas Sowell e Walter E. Williams, al contrario, le politiche affermative sono estranee al «credo» politico americano e costituiscono un vero e proprio tradimento e pervertimento dell'«imperativo individualistico» e antistatalista del movimento per i diritti civili[52]. Inoltre, come ogni forma di «politica preferenziale» che introduce criteri differenziati di selezione tra cittadini eguali, le politiche affermative sono contrarie a quei principi di «correttezza» che pure vorrebbero ispirarle. È di conseguenza nell'interesse stesso del popolo nero smantellarle, per evitare di esacerbare al suo interno la tendenza deteriore ad «aspettarsi favori dal sistema»[53]. L'«orgoglio nero» può e deve invece misurarsi a campo aperto: con il successo del movimento per i diritti civili, la discriminazione razziale ha ces-

[49] B. Rustin, *Affermative Action in an Economy of Scarcity* (1974), in *Time on Two Crosses*, cit., p. 264.

[50] M.L. Ondaatje, *Black Conservative Intellectuals in Modern America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.

[51] B. Rustin, *From Protest to Politics*, cit., p. 116.

[52] W.E. Williams, *More Liberty Means Less Government. Our Founders Knew This Well*, Stanford, Hoover Institution Press, 1999.

[53] T. Sowell, *Affermative Action Riconsidered*, Washington, AEI Press, 1975; W.E. Williams, *The State Against the Blacks*, New York, New Press, 1982. Ma si veda anche M.L. Ondaatje, *Black Conservative Intellectuals*, cit., pp. 55-90.

sato infatti di costituire un problema decisivo della società americana e vi sono già in essere tutte le condizioni per un'equa competizione sociale. La felicità nera, insomma, va perseguita *nel* mercato.

6. «L'ultimo bacio» del radicalismo nero

L'ingresso nel neoliberismo segna dunque una discontinuità significativa nel discorso afroamericano sulla felicità. Anche in passato i valori «americani» della competizione e del mercato erano stati utilizzati dal radicalismo afroamericano per rivendicare le pari capacità dei neri di affermarsi nella società[54]. In quel caso, però, l'intento era dichiaratamente polemico nei confronti della cultura dominante statunitense e degli stereotipi a essa correlati sull'inferiorità «razziale» del popolo nero. Oggi invece è la stessa *blackness* che si fa *mainstream*, veicolo della ormai «acclarata supremazia» di quell'«idea miope e piatta» della «ricerca immediata» della «felicità personale» che nel suo monumentale *Infinite Jest* (1996) David Foster Wallace ha descritto nei suoi effetti più ridicoli e perversi[55]. Questo vale in modo particolare per la cultura *hip hop*, che nata sul finire degli anni Settanta come risposta critica alla crisi economica e sociale degli spazi urbani statunitensi prodotta dal reaganismo, è diventata oggi nella sua componente più commerciale parte integrante dell'Intrattenimento[56]. La radicalità politica che ancora ispirava successi discografici dal forte contenuto di protesta come *Fight the Power* (1989) dei Public Enemy o *2Pacalypse Now* (1991) di Tupac Shakur è stata infatti progressivamente soppiantata dall'esaltazione di una cultura edonistica che identifica il raggiungimento della felicità nella «fama» e nel godimento consumistico della «bella vita» e dei suoi lussi. Per la maggior parte di queste nuove icone globali, il perseguimento della felicità non si identifica più con la «gloria» del popolo nero, né tantomeno ha bisogno di Benjamin Franklin e della sua etica «americana» del lavoro duro e perseverante. Quella serve ormai solo come ornamento per le banconote da cento dollari. Fuori da ogni antica ipocrisia, la felicità è *all about the benjamins*, tutta una questione di soldi[57]. E, una volta raggiunta, può essere sbattuta in faccia al resto della società senza distinzioni di colore, compresi gli invidiosi «fratelli» neri del ghetto che purtroppo «non ce l'hanno fatta»:

> I'm stanky rich, I'ma die tryna spend this shit
> Southside's up in this bitch

[54] M. Marable, *How Capitalism Underdeveloped Black America*, Boston, South End Press, 1999², pp. 133-167.

[55] D. Foster Wallace, *Infinite Jest* (1996), Torino, Einaudi, 2006, p. 98.

[56] Sul nesso tra commercializzazione globale della cultura *hip hop* e edonismo capitalistico si veda, fra gli altri, P. Gilroy, *Darker then Blue. On the Moral Economies of the Black Atlantic Culture*, Cambridge (Mass.), Belknap, 2010.

[57] Puff Daddy, *It's All About the Benjamins*, contenuta nell'album *No Way Out*, Bad Boys Records, 1997.

Yeah, I smell like the vault, I used to sell dope
I did play the block, now I play on boats
[…]
I was young, I couldn't do good, now I can't do bad
I ride, wreck the new Jag, I just buy the new Jag
Now nigga, why you mad? Oh, you can't do that?[58].

A parte i toni aggressivi e sopra le righe, è difficile trovare in simili versi qualcosa della tradizione radicale afroamericana. L'esaltazione edonistica del successo va anzi di pari passo con un crescente nichilismo, quello dei molti esclusi da questo nuovo «sogno americano», che si esprime quasi sempre in un'idea della felicità come «sballo», nel perseguimento di una via di fuga individuale dalla quotidiana frustrazione del presente:

Crush a bit, little bit, roll it up, take a hit
Feelin' lit feelin' light, 2 am summer night.
I don't care, hand on the wheel, drivin drunk, I'm doin' my thing
Rollin the Midwest side and out livin' my life getting' out dreams
People told me slow my roll I'm screaming out fuck that
Imma do just what I want lookin' ahead no turnin' back
if I fall if I die know I lived it to the fullest
if I fall if I die know I lived and missed some bullets
I'm on the pursuit of happiness and I know everything that shine ain't always gonna be gold
I'll be fine once I get it, I'll be good[59].

È in questo mutato scenario politico e culturale che ha fatto la propria apparizione *The Pursuit of Happyness* (2006), il *best-seller* di Chris Gardner, poi trasformato in un grande successo hollywoodiano sotto la regia italiana di Gabriele Muccino[60]. Nel solco della tradizione politica afroamericana del racconto autobiografico esemplare, l'autore racconta il percorso che, nel panorama di miseria, razzismo e violenza istituzionale verso i poveri dell'era reaganiana, l'ha portato insieme al figlio dalla vita di strada dei senza tetto di San Francisco ai grattacieli di Wall Street. Per quanto interna alla retorica «americana» dei giovani di Horacio Alger che con duro lavoro, coraggio e risolutezza riescono a sfuggire all'indigenza per raggiungere finalmente la felicità nella ricchezza, nelle intenzioni dell'autore il volume voleva essere anche una critica dell'ipocrisia del sogno americano ancora oggi negato a milioni di poveri, in modo particolare a quel «dodici percento dei senza tetto», molti dei quali sono afroamericani, che negli Stati Uniti «hanno un lavoro e vanno a lavorare ogni giorno»[61]. Soprattutto nella sua versione cinematografica, questi elementi di critica restano

[58] 50 Cent, *I Get Money*, contenuta nell'album *Curtis*, Interscope Records, 2007.
[59] Kid Cudi, *Pursuit of Happiness* (*Nightmare*), contenuta nell'album *Man on the Moon*: *The End of Day*, Good Music, 2010.
[60] C. Gardner, *The Pursuit of Happyness*, New York, HarperCollins, 2006.
[61] Ivi, p. 299.

tuttavia schiacciati dalla forza preponderante della figura di colui «che ce l'ha fatta». Nelle mani di Muccino – che fin dai tempi di *L'ultimo bacio* si è distinto soprattutto per la capacità di indagare i tratti intimistici delle nuove generazioni borghesi italiane – il racconto diventa, sullo sfondo di una struggente storia d'amore di un padre per il figlio, una celebrazione dell'«audacia di sognare di possedere un giorno una Ferrari di colore rosso» (che nella versione di Gardner costituisce invece solo la motivazione originaria di un più ampio percorso di emancipazione personale dal forte contenuto etico e morale)[62]. Una storia esemplare per tutti, insomma, senza più alcun riferimento concreto alla condizione del «popolo nero» e perfettamente adatta quindi a una società che nel suo culto del successo e della competizione si vuole ormai compiutamente post-razziale.

Da questo punto di vista, il film può essere considerato un'anticipazione della nuova stagione politica apertasi nel 2009 con l'elezione alla presidenza degli Stati Uniti di Barack Obama – che proprio sulla «audacia della speranza» ha costruito la sua prima trionfale campagna elettorale[63] –, salutata dai più come il definitivo compimento del movimento per i diritti civili e l'esaurimento delle stesse ragioni d'essere della *black politics*[64]. In questo senso, non stupisce che lo stesso Obama non abbia sentito il bisogno di inserire il perseguimento della felicità tra i «valori» fondativi del proprio manifesto politico. Con la sua elezione, la felicità del popolo nero può dirsi finalmente raggiunta. Laddove essa appare ancora come obiettivo, è solo nella forma della mera citazione, sostanzialmente coincidente con la difesa della libertà individuale e di una serie di «valori secondari» tipici della retorica neoliberista, quali ad esempio l'indipendenza, il miglioramento di sé, la disponibilità a correre rischi e, soprattutto, la fiducia che, «finché ogni singolo individuo, uomo o donna, è libero di perseguire i propri interessi, la società, nel suo complesso, prospererà»[65].

Questo presunto compimento della felicità nera non significa però in alcun modo che siano venute meno le ragioni che hanno storicamente motivato l'«immaginazione radicale» afroamericana. Questa tende tuttavia oggi sempre meno a esprimersi nella forma «classica» di un movimento esclusivamente nero. Se infatti un riferimento alla «linea del colore» rimane nel film di Muccino (e nella presidenza di Obama), questo è dato involontariamente proprio dalla tempistica dell'uscita nelle sale del suo messaggio rassicurante: un anno dopo l'uragano Katrina, che «con il suo impatto asimmetrico sulla vita delle persone» di colore, quelle ricche e quelle povere, aveva ricordato a tutti che le «pervasive e insidiose disuguaglianze» riemerse in quella circostanza sono

[62] Ivi, p. 15.

[63] B. Obama, *L'audacia della speranza. Il sogno americano per un mondo nuovo* (2006), Milano, Rizzoli, 2007.

[64] Sui limiti di una simile interpretazione si vedano, fra gli altri, F.C. Harris, *The Price of the Ticket. Barack Obama and the Rise and Decline of Black Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2012, e P. E. Joseph, *Dark Days, Bright Nights. From Black Power to Barack Obama*, New York, Basic Civitas Books, 2012.

[65] B. Obama, *L'audacia della speranza*, cit., p. 70.

tutt'altro che «un'anomalia» nella realtà degli Stati Uniti di oggi[66]. Proprio nell'abisso di quell'esperienza di «ordinaria discriminazione», l'«immaginazione radicale» afroamericana ha cominciato a riscoprirsi parte di una più ampia critica della società, capace cioè di articolare al proprio interno le molte linee di esclusione e oppressione (inclusa quella razziale) che oggi attraversano la società neoliberista[67]. Le lotte a forte componente afroamericana che hanno contrastato la ricostruzione «neoliberista» di New Orleans sono state infatti anche una delle palestre in cui hanno mosso i primi passi *Occupy Wall Street* e gli altri movimenti che attualmente si oppongono alla crisi economica prodotta dal neoliberismo. E per questi ultimi la felicità continua a essere un «concetto politico» che «muove dalla condizione attuale dell'umanità», un dispositivo critico attorno al quale è possibile articolare un progetto collettivo di radicale trasformazione della società che mira all'autogoverno plurale e democratico della ricchezza comune, oggi sottoposta alle logiche di valorizzazione finanziaria del capitalismo neoliberista[68].

[66] South End Press Collective, *Up From the Depths*, in *What Lies Beneath. Katrina*, *Race and the State of the Nation*, ed. by the South End Press Collective, Boston, South End Press, 2007, p. VIII.

[67] R. D. G. Kelley, *Neoliberalism's Challenge*, in «Boston Review», gennaio-febbraio 2012 (http: //www. bostonreview. net/BR37. 1/ndf_robin_kelley_black_politics. php)

[68] M. Hardt e A. Negri, *Comune. Oltre il pubblico e il privato* (2009), Milano, Rizzoli, 2010, pp. 414-415.